论董仲舒的人性论建构

王　琦　朱汉民

(湖南大学 岳麓书院, 长沙 410082)

摘　要: 董仲舒通过正名的方法与先秦人性思想的创造性继承,以中民之性言性,将“性”与“善”分别归之于“天”“人”范围,并在“天”“人”之间以“气”为桥梁相贯通而予“性”以善恶质,解决善恶的终极来源并赋予人成善的潜质;在“性”与“善”的层面以“教”与“心”为中介内外相济互动而成就善性,解决了人如何为善的现实路径,构建了一个兼容并包的人性论体系,不仅奠定了汉唐人性论的基本框架,而且开启了宋明理学以气言性之先河,体现了其人性论与政治之间的互动以及儒学强大的生命力。

关键词: 人性;正名;政治;时代

中图分类号:B 234.5　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2014)05-0044-09

董仲舒作为从原始儒学到汉唐儒学转型的关键人物,其人性论思想备受世人关注,学术界众说纷纭,出现了性善论①、性未善论②、性善情恶论③、性三品说④等多种观点,一些学者认为董子的思想承接孟轲⑤,有些认为其人性思想的精神是荀学⑥,有些则认为是兼综孟、荀⑦。董仲舒的人性论为什么会引来如此众多的争论?其人性论建构结构为何?我们如何才能探寻思想的真相,从众多的解说中还原作者本来的意图呢?陈寅恪先生认为:“盖古人著述立说,皆有所为而发;故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说不易评论”,因此要对距今数千年的哲学家思想进行正确的评价,“必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表示一种同情,始能批评其学说之得失,而无隔阂肤廓之论”。⑧我们要确切了解董仲舒人性论的思想,就必须沿着其人性论自身的内在线索,深入探析其理论建构的思路,并从其思想体系建构的政治与时代背景下来观照,才有可能还原其本来面目。

一、以“正名”为方法的人性论论证逻辑

面对先秦时代众说纷纭的人性论,董仲舒又是沿着怎样的逻辑思路,来建构自己的人性论呢?董仲舒认为:“名生于真,非其真,弗以为名。名者,圣人之所以真物也,名之为言真。”“名”对应着某“真物”,它与事物的真实一定是相符合的,显示了事物和事物之间的区别。凡是暗昧不明的东西,只要“各反其真”,就一定会还其“昭昭耳”,因此,“欲审是非,莫如引名。名之审于是非也,犹绳之审于曲直也。”董仲舒继承并发展了先秦儒家、名家等“正名”思想,采取了“诘其名实,观

收稿日期:2014-08-20

作者简介:王琦,女,湖南邵阳人,湖南大学岳麓书院博士生,长沙理工大学副教授。

① 陈玉森:《董仲舒“性三品”说质疑》,《哲学研究》1980 年第 2 期。
② 周桂钿:《董学探微》,北京:北京师范大学出版社 2008 年版,第 89 页。
③ 施忠连:《董仲舒主张性善情恶论》,《北方论丛》1986 年第 1 期。
④ 商聚德:《试论董仲舒人性论的逻辑层次》,《中国哲学史》1998 年第 2 期。
⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》(中),北京:人民出版社 2007 年版,第 70—71 页。
⑥ 金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社 2006 年版,第 155 页。
⑦ 张实龙:《董仲舒学说内在理路探析》,杭州:浙江大学出版社 2007 年版,第 99 页。
⑧ 陈寅恪:《审查报告一》,冯友兰《中国哲学史》(下册),上海:华东师范大学出版社 2000 年版,第 432 页。

其离合”的方法,对有关“性”“善”“情”“善质”与“已善”等名实关系进行了厘清与论证,力图达到“是非之情不可以相谰已”的目的。①

1.“性”与“善”有别

董仲舒认为“明物如其真,不失秋毫之末”②,“今世暗于性,言之者不同”的原因就在于对性之“名”与所对应之“实”认识模糊,因此必须“反性之名”。那么,性到底是什么呢? 董仲舒说“性之名非生与? 如其生之自然之资谓之性。性者,质也。”性是“质”,是人生下来自然而然所具有的资质。如果“诘性之质于善之名,能中之与? 既不能中矣,而尚谓之质善,何哉”? 性与善之“名”与其所对应之“实”本质不同,因此想要从善的名称中去寻找性的本质,肯定是找不到的,因为“性之名不得离质,离质如毛,则非性已”。③ 性不离“质”,一旦离“质”,就不是性了。因此用“善”来界定“性”是不能成立的。在这里董仲舒将性看作是人天生的自然资质,与荀子将性定义为“生之所以然者谓之性”④有着异曲同工之妙,但是他也并未对性做出恶的判断,因为既然善与性的内涵有着本质区别,同样,恶与性所对应之本质也必然不一,因此对性也不能用“恶”来界定。

2.“性含善质”与“性善”有别

所谓“名者性之实,实者性之质”⑤,名与实一定是对应。董仲舒通过与自然界各种事物的类比,认为“性”与“善”的关系就如同禾与米、璞与玉、卵与雏、茧与丝、麻与缕一样,两者既相互联系又相互区别,事物某种潜在的可能性必须经过后天的努力与干预才能成为现实,因此“禾虽出米,而禾未可谓米也;性虽出善,而性未可谓善也”⑥。性含善质与性善是不一样的。在此,董仲舒采取了与荀子相似的致思方式,站在性伪之分也即天人有别的角度,将性与善分别归之不同的层次:性是“无所待而起,生而所自有也”⑦,它属于“天之所为,有所至而止,止之内谓之天性”⑧的天道范围,不需要任何外在的力量,也无须任何依凭的自然状态,无关善、恶;而善则是“人之所继天而成于外”⑨,“止之外谓之人事,事在性外,而性不得不成德”⑩的范畴,一定要进入社会层面,经过后天人为努力才能成就的。所以说“天之所为,止于茧麻与禾。以麻为布,以茧为丝,以米为饭,以性为善,此皆圣人所继天而进也,非情性质朴之能至也,故不可谓性善”,性含善质与性善是不能直接等同的,否则就会产生“不几于无教而如其自然,又不顺于为政之道矣”⑪,“失天意而去王任也”⑫的严重后果。因此“质而名以善性,其名不正,故不受也”。⑬

3.言“善”之标准有别

按照名实相符的原则,“天生民有大经,言性者不当异”,世人对性的认识应该是一致的,之所以还存在着“性已善”“性未善”“性有善端”“心有善质”的论争,其原因就在于言“善”之标准不同,这也是董仲舒和孟子不同之所在:孟子之善是指“性有善端,童之爱父母,善于禽兽,则谓之善”;而董仲舒所言之善则是圣人之善,需“循三

① 以上所引均见张世亮,钟肇鹏、周桂钿译注:《春秋繁露·深察名号第三十五》,北京:中华书局 2012 年版,第 374 页。
② 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 376 页。
③ 以上所引均见《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 375 页。
④ 王先谦:《荀子集解·正名篇第二十二》(下),北京:中华书局 1988 年版,第 412 页。
⑤ 《春秋繁露·实性第三十六》,北京:中华书局 2012 年版,第 386 页。
⑥ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 386 页。
⑦ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 389 页。
⑧ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 378 页。
⑨ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 386 页。
⑩ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 378 页。
⑪ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 386 页。
⑫ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 381 页。
⑬ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 390 页。

纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼,乃可谓善"。一个是"下质于禽兽之所为,故曰性已善";一个是"上至于圣人之所为,故谓性未善。"孟子站在人禽之别的角度,将仁义礼智等善端看作是人之所以为人的根本属性,个体只需充分发挥自身的道德自觉,不断地扩充、存养就可以成就善性;而董仲舒所说的善是一种以三纲五常、忠信博爱好礼等为主要内容,需经过后天的社会教化修养才能成就的圣人之善,因此,"质于人道之善,则民性弗及也"①,是一种很难达到的境界。而且从圣人已有的言论中来看,"本无性善名",只有"善人吾不得见之矣"②的论断,所以说"善之难当如此,而谓万民之性皆能当之"是不对的,其根本错误就在于没有弄清楚名的起源,"如之何谓未善、已善也?"③至此,董仲舒从与孟子所言"善"之标准不同、圣人无性善的言论等方面驳斥了孟子的性善论。

4."性""情"有同异

性是天所赋予的自然禀赋,但是除性之外,情也是天地之所生。董仲舒说:"是正名号者于天地,天地之所生,谓之性、情。性、情相与为一瞑。情亦性也,谓性已善,奈其情何?"性与情都是天赋不可分割的自然资质,"生之有性、情也,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也"。④ 由此可见,性与情同属于生之自然之质,性包含情,情在性中,情为性之组成部分,即"情亦性也";但同时性和情又是相对的,就好像天有阴阳之对立一样。那么和性相对之情又是什么呢? 董仲舒说"性者生之质也,情者人之欲也"⑤,"人欲之谓情,情非度制不节"⑥,与性相对之情指的是人的情欲,如果不对其加以节制而任其发展下去,就有可能对社会或他人造成损害,有一种趋"恶"可能性。因此,"夫善恶之相从,如景响之应形声也"⑦,"天两有阴阳之施,身亦两有贪、仁之性"⑧。若从性、情相对的角度而言,性为善、为阳,情为恶、为阴,两者相对相成;从广义的角度而言,性含情,情与性同为生之"质",为天赋所有,非人力能去,因此性不仅含有"善质",而且含有"恶质"。所以冯友兰在《中国哲学史》中说道:"董仲舒所谓性,似有广狭二义",就其广义而言,"情亦系人之'生之自然之资',已在人之'质'中","就其狭义言,则性与情对,为人'质'中之阳;情与性对,为人'质'中之阴。"⑨如果仅言"性"而不言"情",就如同说天有阳而无阴一样,是难以成立的。因此不能简单地以"善""恶"论性,否则情就没有安放之处了。

5.对"性"之界定范围有别

对"性",董仲舒到底是如何论说的呢? 通过对"性""善""情"等名实关系的多层的剖析,董仲舒最终提出了自己对"性"的界定:"名性不以上,不以下,以其中名之。"⑩"圣人之性,不可名性;斗筲之性,又不可名性;名性者,中民之性。"⑪董仲舒给自己所言之"性"设定了一个范围,即是站在中民之性这个角度来讨论问题的。因为圣人之性,是天生的"纯仁淳粹"⑫、纯善无恶,无需后天的教化,所谓"善过性,圣人过善"⑬,善超过了性的标准,圣人又超过了善的标准;而斗筲之性,

① 以上所引均见《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 383 页。
② 《春秋繁露·实性第三十六》,第 388 页。
③ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 383 页。
④ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 380 页。
⑤ 班固:《汉书·董仲舒传第二十六》,长沙:岳麓书社 1993 年版,第 1096 页。
⑥ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1104 页。
⑦ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1105 页。
⑧ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 376 页。
⑨ 冯友兰:《中国哲学史》(下册),上海:华东师范大学出版社 2000 年版,第 13 页。
⑩ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 380 页。
⑪ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 388 页。
⑫ 《春秋繁露·执贽第七十二》,第 576 页。
⑬ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 383 页。

则是天生是纯恶无善,无法后天教化的,就如同孔子所言:“斗筲之人,何足算也。”①因此董仲舒指出,只有中民之性才是他所要讨论之“性”。因为“中民之性如茧如卵,卵待覆二十日,而后能为雏;茧待缫以涫汤,而后能为丝;性待渐于教训,而后能为善”。② 中民之性包含着成“善”的可能性与潜在性,只要通过后天的教化努力,能够成其为善。也正是因为“天生民性有善质而未能为善”,于是王就可以“承天意,以成民之性为任者也”③。圣王、礼义、教化才有其存在的必要,稳定、和谐、统一的国家才能建立。

通过“诘其名实”方法,董仲舒对“性”“善”“情”的名实关系与层次进行了深入的剖析,让我们意识到:(1)性是“生之自然之资”,属于“天”的层次,不可以简单地以善或恶言性。(2)“善”属于“人事”的范围,需要后天的人为教化才能成就。(3)性虽含善质,但与性善是两回事,不能以性有善端言性善。(4)性兼含善、恶质,性中含情,情在性中。(5)言“性”之标准不同,对“性”之善恶论断必有异。(6)中民之性为董仲舒所言之“性”。

二、人性论建构依据及“性”“善”之贯通

董仲舒所言之性,既然同时含有善质与恶质,那么其来源的现实与最终依据是什么?性与善各有自己所属之层次,那么他们之间怎样才能贯通,性是如何成善的?这是董仲舒的人性论建构必须要回答的问题。

1. 人性论建构的形上依据

早在殷商之际,我国就有有关天人关系的探讨。西周之世,在天命中又加入了“敬德保民”“以德配天”的内容,天、人已经出现了某种贯通。春秋之时,孔子提出了“下学而上达。知我者其天乎!”④将人事活动与天道相联。孟子则提出了“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”。⑤ 直接将性善的根源归之于天,为董仲舒等后学论证其人性论提供了致思的方向。董仲舒通过对前代之“天”思想的继承与发展,并引入了“气”“阴阳”等观念,为其人性论的建构提供了形上依据。他说:“天地者,万物之本、先祖之所出也。”⑥“为生不能为人,为人者天也。人之为人本于天”,“天之副在乎人,人之情性有由天者矣”。⑦ 天是人与万物的最终来源,因此也是人性的最终依据。由于“凡物必有合”“有美必有恶”⑧,天道之常,同时包含着阴阳二气,“独阴不生,独阳不生,阴阳与天地参然后生”⑨,两者相辅相成,密不可分。阳属于“天之德”,阴属于“天之刑”⑩,于是“恶之属尽为阴,善之属尽为阳”⑪,人的这种“善善恶恶之性”是“受命于天”,“可养而不可改,可豫而不可去,若形体之可肥臞,而不可得革也”。⑫ 可培养但不可改变,可预防而不可革除。如此,董仲舒便为人性中为何含有善质与恶质找到了具有权威性的形而上之依据,夯实了其人性论建构的基础。

2. 人性论建构的现实依据

董仲舒所生活的时代正处于汉代的前、中期,在汉景帝时被立为博士官,汉武帝时因诏举贤良

① 朱熹:《论语集注·子路第十三》,《四书章句集注》,北京:中华书局 2011 年版,第 138 页。
② 《春秋繁露·实性第三十六》,第 388 页。
③ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 381 页。
④ 朱熹:《论语集注·子路第十三》,《四书章句集注》,第 148 页。
⑤ 朱熹:《孟子集注·尽心章句上》,《四书章句集注》,第 327 页。
⑥ 《春秋繁露·观德第三十三》,第 341 页。
⑦ 《春秋繁露·为人者天第四十一》,第 399 页。
⑧ 《春秋繁露·基义第五十三》,第 464 页。
⑨ 《春秋繁露·顺命第七十》,第 557 页。
⑩ 《春秋繁露·阴阳义第四十九》,第 445 页。
⑪ 《春秋繁露·阳尊阴卑第四十三》,第 417 页。
⑫ 《春秋繁露·玉杯第二》,第 33 页。

对策以“天人三策”名扬天下。当世之时,虽然汉代经过前期的修养生息,生产、经济得到了一定的发展,老百姓的生活也开始安定,但是天下仍未达到大治的效果。汉武帝虽“亲耕籍田以为农先,劝孝弟,崇有德,使者冠盖相望,问勤劳,恤孤独,尽思极神”,但社会依然是“群生寡遂,黎民未济,廉耻冒乱,贤不肖混淆”①,“习俗薄恶,人民嚣顽”②,人民善恶相杂,贤肖不等,世风薄恶,这使得汉武帝极为头疼,希望通过举贤良对策寻找到治理良策。董仲舒作为一代大儒,也必须针对现实社会中存在的这种“或夭或寿,或仁或鄙”③的性命之情作出理论上的回应,回答老百姓为什么在对待义利问题时,存在“皆忘义而殉利,去理而走邪,以贼其身,而祸其家”④的善恶混淆、良莠不齐、见利忘义的行为。这些都是董仲舒在构建起人性理论时不得不直面的现实问题。

3.“性”与“善”的贯通

既然性与善分属于天道与人道,“善当与教,不当于性”⑤,那么怎样才能“继天而进”⑥,贯通天道与人道,引“性”成“善”呢?

董仲舒沿用了《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”与孟子尽心知性知天的思路,确立了“天”为其人性论的最终依据,并以“气”作为天、人贯通的桥梁。董仲舒说:“人之为人本于天,天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也”⑦,“人生于天而体天之节,故亦有大小厚薄之变”⑧,天是人的最终来源,人亦与天相类,而天“有阴阳之气,常渐人者,若水常渐鱼也”⑨。由于“阴阳之气,在上天,亦在人”⑩,两者“并行而不相乱,浇滑而各持分”⑪,出入无形,“在上下,在大小,在强弱,在贤不肖,在善恶”,无所不在,上下流通,此起彼伏,人来自于天,天与人因“气”而相动相感相应,人得天“气”之不同决定着其情性有异,“恶之属尽为阴,善之属尽为阳。阳为德,阴为刑”⑫,“气之清者为精,人之清者为贤”⑬,人因所得之气质厚薄清浊而分为圣人、君子、善人等多个层次,所以董仲舒说:“天两有阴阳之施,身亦两有贪、仁之性”⑭,天有阴阳之气,人亦有善恶之质。由于阴阳二气具有“多少调和之适,常相顺”,“以出入相损益,以多少相溉济”⑮的特性,因此人性所含善质与恶质的多少则取决于阴阳之气相济相成之比例,天通过阴阳之气的互动而将善质或恶质赋之予人。因气有至阴、至阳、阴阳相济之分,因此人之禀赋有至恶、至善、善恶兼含之别,即有斗筲之性、圣人之性与中民之性。但由于至阴至阳是气之极致状态,为天然圆成之少数,为后天人力无法改变,天道之运行更多地是阴阳二气相济相错相交循环运动,因此为突出圣王礼仪教化的重要性,董仲舒不以圣人、斗筲之性言性,而以中民之性言性。由此可见,后世学者将其人性论解说为性三品说也是有一定合理性的。同时董仲舒以气之厚薄清浊言性,实际上已开宋明理学言“天地之性”与“气质之性”的

---

① 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1099—1100 页。
② 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1098 页。
③ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1096 页
④ 《春秋繁露·身之养重于义第三十一》,第 332 页。
⑤ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 381 页。
⑥ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 386 页。
⑦ 《春秋繁露·为人者天第四十一》,第 399 页。
⑧ 《春秋繁露·官制天象第二十四》,第 272 页。
⑨ 《春秋繁露·天地阴阳第八十一》,第 650 页。
⑩ 《春秋繁露·如天之为第八十》,第 641 页。
⑪ 《春秋繁露·阴阳出入上下第五十》,第 449 页。
⑫ 《春秋繁露·阳尊阴卑第四十三》,第 417 页。
⑬ 《春秋繁露·通国身第二十二》,第 220 页。
⑭ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 376 页。
⑮ 《春秋繁露·阴阳终始第四十八》,第 440 页。

先河。

既然“天”以“气”予“人”以“性”,那么“性”又是如何成“善”的呢? 董仲舒认为必须要通过“教”与“心”的相济互动始成。他说:“性者,天质之朴也,善者,王教之化也;无其质,则王教不能化,无其王教,则质朴不能善。”①要使性成其为善就必须在天赋的自然禀赋的基础上,因势利导,通过符合社会伦理道德规范的圣王教化,“引其天性所好,而压其情之所憎”②,才能移风易俗,使万民成为至善之人。王教与天生质朴之性是相辅不相离的。但是“王教在性外”③,不是性本身所有之物,那么如何使性外之教成为可能呢? 这就必须发挥心的能动作用。在此,董仲舒继承和发扬了孟、荀对心的能动作用的认识,他说:“体莫贵于心”④,“栣众恶于内,弗使得发于外者,心也,故心之为名栣也。人之受气苟无恶者,心何栣哉?”⑤“栣,禁制”,⑥即心对“恶”有限制与禁止的功能;同时心还具有对“义”的辨知体认功能,即所谓“心不得义,不能乐”⑦,故“好恶去就,所以说心也”⑧。说通“悦”。正是由于心对善恶的体认、辨知功能,所以人才能发挥其主动性、能动性,将外在的圣王礼义教化内化为主体的自觉需要,使得圣王教化成为可能。此外,心还是气的主宰,“凡气从心,心,气之君,何为而气不随也?”⑨所以董仲舒说:“必知天性不乘于教,终不能栣。察实以为名,无教之时,性何遽若是?”⑩性在外在王教与内在之“心”的相互作用下,才能最终成其为善。

董仲舒创造性地继承了先秦儒家人性论思想,以荀子为主而兼综孟子并有所超越:在“天”、“人”之间以“气”为桥梁相贯通而予“性”以善、恶质,解决善恶的终极来源,赋予人成善的潜质;在“性”与“善”的层面以“教”与“心”为中介内外相济互动而成善,解决了人如何为善的具体路径,从而建构了一个完善的人性论体系:“性”兼含善恶质,在主体的能动参与下,经圣王教化不断变化气质而成其为善,它是人类不断向上提升、永无止境的理想追求。其对性与善的“天”“人”之分,开启了胡宏不以善恶言性之思路⑪;而以性为不断生成的动态过程,则为王夫之以性为“日生而日成之”⑫提供了致思方向。由于董仲舒并没有简单地用善恶对性进行框定,而是以气、心、教为中介将天与人、性与善相贯通,将性视为动态的发展生成的过程,所以显得比较圆融与辩证,从而使得后世的学者可以根据其思想的某个侧面作出性善、性未善、性善情恶、性三品说等论断,从不同的侧面丰富了董仲舒与中国的人性论,这也是学术界会对董仲舒之人性论是宗孔、宗孟、宗荀,还是综合诸家有所论争的原因之所在,其人性论不仅奠定了汉唐人性论的基本框架⑬,而且开启了宋明理学以“气”言性之先河,体现了其人性论的兼容并包性。

三、人性论建构的政治与时代原因

董仲舒通过正名之方法,融通先秦诸子,建构了一个兼容并包、发展开放的人性论体系。那么董仲舒为什么会这么建构自己的人性论,其最终

① 《春秋繁露·实性第三十六》,第 389—390 页。
② 《春秋繁露·正贯第十一》,第 158 页。
③ 《春秋繁露·实性第三十六》,第 386 页。
④ 《春秋繁露·身之养重于义第三十一》,第 330 页。
⑤ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 376 页。
⑥ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 377 页。
⑦ 《春秋繁露·身之养重于义第三十一》,第 330 页。
⑧ 《春秋繁露·为人者天第四十一》,第 403 页。
⑨ 《春秋繁露·循天之道第七十七》,第 614 页。
⑩ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 377 页。
⑪ “性也者,天地鬼神之奥也,善不足以言之,况恶乎?”,《胡宏集·附录一》,北京:中华书局 1987 年版,第 333 页。
⑫ 李清良:《湖湘文化名著读本》,长沙:湖南大学出版社 2012 年版,第 112 页。
⑬ 陈延庆,冯希华:《论董仲舒人性论的逻辑结构》,《临沂师范学院学报》2001 年第 3 期。

目的何在？原因为何？要回答这个问题,就必须回溯董仲舒所处的政治与时代背景。

董仲舒主要生活在汉文帝、景帝、武帝时期,当时,汉代刚代秦而立,天下承平不久,从政治上而言,分封的诸侯王的势力依然存在,中央集权的封建大一统国家暂时还没有完全建立;从思想上而言,虽经秦代焚书坑儒,但诸子百家余响依旧存在,国家的指导思想还未定于一尊。如何总结历史经验教训,为实现政治与思想上的大一统寻找理论根据成为时代主题。董仲舒以敏锐的眼光,顺应了时代发展的需求,从人道与天道两个角度为维护大一统的封建国家了提出了合理的理论论证。

1. 从现实的“人道”层面,董仲舒创造性地融通先秦儒家之人性论,为其政治理论张本

董仲舒在《春秋繁露·正贯》说道:“明于性情,乃可与论为政。不然,虽劳无功。”作为一门解决现实问题的经世之学,儒学的人性论总是和其政治学说联系在一起的。可以说人性论是儒家政治哲学建构的起点与基础,而为政的目的与指导思想反过来又影响人性论建构的结构,两者相辅相成,不可分割。因此,要建构正确的治国方略,必须以相应的人性论为其逻辑起点。董仲舒通过对先秦儒学及其人性论的反思,力图在孔子提出的仁礼并重与“性相近也,习相远也”的框架下,扬长避短,兼综诸子。由于孔子的“仁学”与“礼学”思想分别蕴含着可以推导出人性善或人性恶的内涵①,作为其后学的孟子发展了孔子的仁学思想,建构了性善论,提出了一套性善——仁政/王道说②;荀子则发扬了孔子的礼学精神,建构了性恶论,强调了礼义师法之化的重要性,提出了以礼法治国的政治学说。③ 虽然说孟子与荀子之学各有千秋,但却也都有自己的不足:孟子高扬了人为善的自觉性、主体性,开拓了的“内圣”之学,但却忽视了外在礼义教化对人的重要意义,对社会秩序造成了巨大的冲击,其仅仅依靠君王自身的“不忍人之心”实施仁政的学说不具备外在的强制与约束力,因而无法解决现实中存在的各种残忍杀戮等问题,其学说“坐而言之,起而不可设,张而不可施行”④,缺乏现实的操作性。荀子的性恶论,虽然为隆礼重法的治国方略奠定了基石,为礼义师法之化找到了立论依据,开辟了“外王”之道,但是由于缺乏主体内在的能动与认同,很容易导致对人性的扼杀与政治强权,其后学李斯、韩非将其学说发展为以法治国,严刑峻法、刻薄寡恩,从而导致了秦朝的暴政与灭亡,其教训是十分惨痛的。单纯地强调仁政德治或礼义法治都是对社会发展不利的,最好的方略就是将仁政德治与礼义法治结合起来,德主刑辅,内圣外王,也即孔子所说的:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”⑤与之相应,在人性的塑造上既要发挥人的道德自觉性,培养善端,又要为外在的圣王教化找到存在的依据,节制人欲,所以董仲舒以中民之性言性,只讲性含善恶质,“性待教而为善”⑥,强调后天的教化与个人努力,为王者教化万民寻找立足之地,并为最终确立仁政德治、德主刑辅王道政治张本。

2. 从天道层面而言,董仲舒确立了“天”为人道的终极根源,夯实了“大一统”的理论依据

面对时代的课题,董仲舒针对现实的人性认识到实施仁政德治的王道政治的重要性,但是面对着强大的王权,怎样才能实现对天子的约束,推行儒家的治国理念,达到“屈民而伸君,屈君而伸天”⑦的目的,实现思想上、政治上的“大一统”

① 王琦、李生龙:《善乎？恶乎？——论孔子人性论所蕴涵的两极趋向》,《湖南师范大学社会科学学报》2007 年第 3 期。

② 梁涛:《荀子对“孟子”性善论的批判》,《中国哲学史》2013 年第 4 期。

③ 王琦,李生龙:《善乎？恶乎？——论孔子人性论所蕴涵的两极趋向》,《湖南师范大学社会科学学报》2007 年第 3 期。

④ 《荀子集解·性恶篇篇第二十三》(下),第 441 页。

⑤ 朱熹:《论语集注·为政第二》,《四书章句集注》,第 55 页。

⑥ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 381 页。

⑦ 《春秋繁露·玉杯第二》,第 30 页。

呢? 通过对历史与现实经验的总结,董仲舒找到了“天”这个权威,将天视为“万物之本,先祖之所出也”①,赋予天以道德意志与无上的威严,使得“天子受命于天,天下受命于天子”②,包括诸侯王在内的所有人都要听命于天子,天子要听命于天,取法天道来治理国家。由于“天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑”③,天具有“天之任阳不任阴、好德不好刑”④与“刑者德之辅,阴者阳之助”⑤的特性,所以落实到人道层面,“王者承天意以从事,故任德教而不任刑”⑥,必须以仁政德治治国,德刑并用,德主刑辅。如果天子不按照天的意志行事,那么天就会用灾异谴告来进行警示,天子如果再不听从天命,那么天命就会发生转移,因为“‘天之生民,非为王也;而天立王,以为民也’。故其德足以安乐民者,天予之,其恶足以贼害民,天夺之”⑦,天子必须按照天意使人民安居乐业。同时由于“天两有阴阳之施,身亦两有贪、仁之性”⑧,天通过阴阳之气将善、恶之质赋予万民而未能为善,所以王者就可以以德化“引其天性所好”,因其有恶质,王者则以刑法礼义“压其情之所憎”⑨,使民按照王道政治的要求,通过后天的教化、努力成为至善之人,从而使得社会实现“风流而令行,刑轻而奸改,百姓和乐,政事宣昭”⑩的王道理想,达到“以人随君,以君随天”⑪的大一统目的,即万民听从天子,天子顺从天命,而天又听从儒家的旨意,⑫从而一统思想、一统政治,维护社会的稳定与百姓的安宁。

由此可见,董仲舒根据时代与政治发展的要求,创造性地改造了儒家思想使之适应了社会需求,使儒学登上了官方的主流意识形态,影响了中国近两千多年,实现了孔、孟、荀梦寐以求的理想。从中我们既可以看到儒学以海纳百川的精神直面现实、适应时事、干预政治,不断地改变、修正自身的强大生命力,又可以看到儒者“持险应变典当,与时迁徙,与世偃仰,千举万变”⑬的经世精神,正是由于儒学与儒者的这种结合,才不断推动着儒学向前发展,在不同的时代发挥着不同的作用。虽然到了近现代,面对西方文化的强势冲击,儒学在一定程度上式微,但是只有民族的才是世界的,作为传承了两千多年的儒家文化传统必然有其存在的合理性,关键就在于面对多元文化与现代精神的强烈碰撞,儒学如何适应新的形势,完成自身的现代化转换,重新焕发新的生命力,为实现中华民族复兴而贡献自己应有的力量。

---

① 《春秋繁露·观德第三十三》,第 341 页。
② 《春秋繁露·顺命第七十》,第 559 页。
③ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1097 页。
④ 《春秋繁露·阴阳位第四十七》,第 438 页。
⑤ 《春秋繁露·天辨在人第四十六》,第 437 页。
⑥ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1097 页。
⑦ 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》,第 277 页。
⑧ 《春秋繁露·深察名号第三十五》,第 376 页。
⑨ 《春秋繁露·正贯第十一》,第 158 页。
⑩ 《汉书·董仲舒传第二十六》,第 1095 页。
⑪ 《春秋繁露·玉杯第二》,第 30 页。
⑫ 周桂钿:《董学探微》,北京:北京师范大学出版社 2008 年版,第 482—483 页。
⑬ 《荀子集解·儒效篇第八》(上),第 139 页。

On the Construction of Dong Zhongshu's Humanity Theory

Wang Qi, Zhu Hanming

(*Yuelu Academy*, *Hunan University*, *Changsha* 410082, *China*)

Abstract: By justifying and creatively inheriting the pre-Qin thoughts of humanity, and discussing humanity in general through common people's humanity in particular, Dong Zhongshu (董仲舒) attributed "nature" (性) and "good" (善) to "heaven" (天) and "humans" (人) respectively, and bridged up "heaven" and "humans" with "Qi" (气). In this way, "nature " was endowed with good and evil, and by endowing humans with the potentials of "good", it worked as the access to the ultimate source of good and evil. With "teaching" (教) and "mind" (心) as the media, "nature" and "good" interacted with each other both internally and externally and achieved "good nature" (善性), which helped to find out the realistic path to why humans tended to be good, constructed an inclusive and systematic humanity theory, established the basic framework of humanity theory in the Han and Tang Dynasties, created the method of discussing "nature" by means of "Qi" in the Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties, reflected the interaction between humanity theory and politics, and embodied the powerful vitality of Confucianism.

Key words: humanity, justification, politics, era

(责任编辑　　刘曙光)